# Versuch
einer
solchen faßlichen Darstellung
der
# Kantischen Philosophie,
daß
hieraus das Brauchbare und Wichtige
derselben für die Welt einleuchten möge.

Von
## Sebastian Mutschelle.

### Erstes Heft.
Erste Hauptfrage: „Was kann ich wissen?“

München,
bey Joseph Lindauer,
1802.

Staatl. Bibliothek
Regensburg

# Einleitung.

„Welches ist im Allgemeinen der eigne Geist, der sich in Kant's neuern Schriften zeigt?“ — Unter diesen verstehe ich seine Kritik der reinen und der praktischen Vernunft; seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; seine metaphysischen Anfangsgründe der Natur- der Rechts- und Tugendlehre; seine Religion inner den Gränzen der bloßen Vernunft, und seinen philosophischen Entwurf zum ewigen Frieden — Werke, von denen sich ein neuer Umschwung und eine Revolution im Reiche der Philosophie datirt. — Welches ist der eigne Geist, der sich vorzüglich in diesen Schriften zeigt? — Es ist der Geist der Prüfung oder der Kritik, darum seine Philosophie nicht nur die Kantische, sondern auch die kritische heißt.

Seine Sache ist es nicht über alles schlechtweg und dogmatisch abzusprechen, nicht über alles sceptisch zu zweifeln, sondern alles kritisch zu prüfen. Und seine Prüfung geht nicht etwa an die verschiednen Systeme, nach denen man erkennen und wissen will, sondern vor allem auf das Erkennen und Wissen selbst. Er schaut nicht erst und bloß auf die Gegenstände oder Objekte, sondern vorzüglich auf sich, auf das Subjekt, in dem sich alle Gegenstände sammeln und darstellen. Er sucht nicht erst die Bilder, sondern den Spiegel zu erforschen, von dessen Beschaffenheit ja selbst die Abbildung nicht wenig abhangt; nicht erst das, was im Gefäße enthalten ist, sondern das Gefäß selbst, von dem jenes so oft die Form und den Geschmack annimmt.

Man hat schon seit Jahrhundert- und Jahrtausenden einer Menge Dinge nachgeforscht, und zwar nicht nur dem, was man durch die Sinne wahrnehmen, sondern auch, was man, ohne es durch sie wahrzunehmen, bloß mit dem Verstande denken konnte; wie Gott, Geist, Seele und das

Weltall oder Universum ist, wovon immer nur einzelne Theile, nie das Ganze bis zur erschöpfenden Vollständigkeit, unsern Sinnen zugänglich ist. Man hat sich in solchen Erforschungen über unsre Pflichten und Rechte in diesem, über unsre Hoffnungen für ein künftiges Leben, über Religion und Kirche, über Kirche und Staat, über das Band zwischen einzelnen Bürgern in einem Volke, und über jenes zwischen verschiednen Völkern und Nationen ausgedehnt. Ueber all dieß, und endlich selbst über sein Denken dachte man nach. Man hat darüber eben so viele Wissenschaften aufgestellt, über das Vermögen und die allgemeinen Gesetze unsers Denkens eine **Logik**; über die sinnlichen Gegenstände eine **Physik**; über jene, die wie Gott, Seele, Universum nie vor unsre Sinne kommen, eine **Metaphysik**, über unsre Menschen- Staats- Völkerpflichten und Rechte eine **Ethik**. Alle diese besondern vorgeblichen Wissenschaften begriff man unter dem allgemeinen Namen der **Philosophie**.

So zuversichtlich man aber auch hierüber seine Behauptungen aufstellte, so gewiß man

auch seiner Sache zu seyn glaubte, so zeigte sich doch von Zeit zu Zeit, daß es mit dieser Sicherheit nicht so ausgemacht und sicher wäre. Den Behauptungen wurden Gegenbehauptungen, und beyden Zweifel entgegengesetzt. Wo die eine Parthey ja sagte, da sprach eine zweyte **nein**, und eine dritte lehrte, daß man schlechtweg weder ja noch **nein** sagen dürfte, sondern alles bezweifeln müßte, indem man durchaus nichts zuversichtlich wissen könnte. Der Streit ward vorzüglich über Gegenstände rege, die über alle Erfahrung hinaus sind, nämlich in der Metaphysik über **Gott**, Freyheit und Unsterblichkeit der **Seele**, über das **Universum** und den Weltumfang und die Weltdauer, über den Weltnexus und die Weltelemente, über die Weltursache und den Welturheber. Hier stritten Gottesverehrer und Gotteslängner (Deisten und Atheisten) über Gottes Daseyn und Eigenschaften; Geisterbekenner und Geisterlängner (Spiritualisten und Materialisten) über die Geistigkeit, und Unsterblichkeit der Seele; die Anhänger eines blinden eisernen alles beherrschenden Schicksals (Fatalisten)

und ihre Gegner über die Weltregierung und Freyheit des Menschen. Beyde Theile kämpften hier in einem Lande, wo es keine sinnliche Wahrnehmung gab, wo sich ihre Behauptungen durch keine Erfahrung beweisen, aber auch durch keine widerlegen ließen: beyde waren gewöhnlich stark, wenn sie den Gegentheil angriffen, aber schwach, wenn sie sich selbst vertheidigen sollten. Diese strenge Absprechenden (Dogmatiker) lieferten dadurch dem alles Bezweifelnden (Sceptiker) die Waffen in die Hand, daß er sich immer nur der Gründe des Einen gegen den Andern bedienen durfte, um beyden zu beweisen, daß keiner etwas wisse.

So war es bisher. Ein System ward nach dem andern gebaut, eins nach dem andern eingerissen, und ein neues aufgeführt, oder am Ende alles, das Ja, wie das Nein bezweifelt.

Nun tritt Kant auf, und unterwirft alles, das gegenseitige Behaupten wie das allseitige Bezweifeln, unterwirft die Natur- und Sittenlehre, die Physik und Metaphysik, die Vernunftreligion und Kirche, die Kirchen-

und Staatsverfassung, die Lehre von unsern Rechten, Pflichten, und Hoffnungen einer neuen scharfen Prüfung oder Kritik. Ein großes ungeheures Feld! — das sich nicht so leicht überschauen, und auf dem sich Kanten nicht so ganz gemächlich folgen läßt. Sowohl der Gegenstand, den er behandelt, als die Behandlungsart selbst, die er gewählt hat, giebt jedem, der ihn studieren will, nicht wenig zu schaffen. Kant geht, so wie er bey einer genauen und gründlichen Prüfung muß, immer bis auf die ersten Gründe zurück, und diese liegen überall in einer Tiefe und Dunkelheit, in die einzudringen nicht sofort Jedermanns Sache ist: Kant unterwirft dieser seiner Prüfung auch vorzüglich unsre bisherig ohnehin schon aus einem überfeinen Gewebe bestehende, und in Dunkelheit gehüllte Metaphysik, und da kann er ohne eine eben so fein, oder noch feiner und tiefer angelegte Untersuchung nicht wohl zurecht kommen. Noch ist aber auch seine Darstellungsart, wie er selbst bekennt, nicht so beschaffen, daß der Weg seiner Prüfung oder Kritik nicht den Anblick eines rauhen

und dornichten Pfades darböthe. Er glaubt sich zwar zu dem Vertrauen berechtigt, daß sich sein System (der reinen Vernunft) unerschütterlich behaupten werde; allein an der Darstellung, sagt er, ist noch viel zu thun — so, daß er keine Gefahr befürchtet, widerlegt, aber wohl eine, mißverstanden zu werden. Dieser kann nur durch eine lichtvolle Darstellung, wozu er sich, bescheiden genug das Talent selbst nicht zutraut, alsdann abgeholfen werden, wenn sich, wie er beysetzt, Männer von Unpartheylichkeit, Einsicht, und wahrer Popularität mit seiner Philosophie beschäftigen, den bisher immer noch holperichten Weg anzubahnen, die Unebenheiten abzuschleifen, und ihn am Ende wohl gar mit den zur erfoderlichen Eleganz geeigneten Blumen zu bestreuen suchen. — Hier sollten also die Anhänger seiner Philosophie ganz vorzüglich nachhelfen, anstatt daß sie, wie es bisher nur zu gewöhnlich war, sich lediglich an seine Darstellungsart halten, oder sich in eine noch dunklere einhüllen, und dieß entweder darum, weil sie ihn selbst nicht ganz verstehen, oder die Sache noch besser,

als er, verstehen wollen. Woraus denn auch erfolgen mag, daß sie, manchmal aus einer Anwandlung von philosophischer Schwärmerey und Vorliebe zum Paradoxen und Ungewöhnlichen, uns unter dem Vorwande, seinen Geist zu liefern, nicht selten den eigentlichen Sinn seiner Philosophie entstellen, oder doch theils durch die dichte Finsterniß, in der sie wohnen, theils durch jene Gezänke und Anklagen, mit denen sie sowohl sich als andere des Miß- und Unverstandes gegenseitig beschuldigen, den Vorwurf, der nur sie treffen sollte, der kantischen Philosophie zuziehen — den Vorwurf nämlich, daß sie uns wieder ins alte scolastische Chaos zurückstosse, oder doch viel gleichförmiges mit diesem habe, indem sie aus dunklen unbegreifbaren Subtilitäten zu bestehen, und bloß zu einem Fecht- und Tummelplatze für die Schulen, aber gar nicht zu einem fruchtbaren Gemeindplatze für die Welt — daß sie mehr zum Blenden, als zum Erleuchten aufgestellt scheine.

Dieß voreilige Verwerfungsurtheil wird zwar kein unpartheyisch bescheidner Mann

aus-

aussprechen; wird nicht sogleich lästern, was er nicht versteht; oder dieß eben darum als unwichtig herabsetzen, damit er nicht in dem, was vielleicht wichtig ist, unwissend erscheine; er wird nicht im Tone des beleidigten Stolzes oder der aufgeregten Leidenschaft den Ausspruch der Verdammung über eine Philosophie thun, mit der sich so viele mit Recht geschätzte Männer beschäftigen, von der sie beynahe in allen Wissenschaften bereits so vielfältigen Gebrauch machen, und aus der ihm wohl selbst mancher wohlthätige Lichtstral hervorzudämmern, und hellern Tag zu verheissen scheint. Indessen möchte er sich aber auch nicht enthalten können, etwa so zu sprechen:

„Groß und weit ist das Feld, das Kant „umfaßt; tief im Dunkeln liegt der Schatz „von richtigen Urgründen und Prinzipien, „nach dem er gräbt; steil und dornigt ist „der Pfad, den er bey seinen Erforschun„gen geht; schon die Sprache verweigert „oft da Wort und Ausdruck aus dem al„ten Vorrathe, wo man etwa ganz neue „Dinge ans Licht stellen will, und selbst „Kant bekennt, daß er vorzüglich hier, in

„licht=

„lichtvoller Darstellung Nachhülfe verlangt.
„Ihr, die ihr seine Bemühungen als so
„wichtig für Gegenwart und Zukunft, für
„die Schule und für die Welt anpreiset,
„werdet diese Nachhülfe nie gewähren, wer-
„det die Welt von dieser Wichtigkeit nie
„überzeugen, wenn ihr die schon an sich
„schwere kritische Philosophie nur immer in
„der den meisten unzugänglichen gelehrt-
„dunkeln Schulsprache darlegt und kom-
„mentirt; wenn ihr nie in einem mehr po-
„pulären Tone, was daraus wirklich für
„die Welt verständlich und brauchbar ist,
„darzustellen strebt. Nur dadurch könnt
„ihr die Schulgelehrsamkeit und Schule,
„die einzig für die Welt da ist, für diese
„nützlich machen, vielleicht auch nur da-
„durch am sichersten beweisen, daß ihr den
„ganzen als so reichhaltig gepriesnen In-
„halt der kritischen Philosophie vollständig
„kennt, wenn ihr das Beste und Brauch-
„barste daraus andern kenn- und genießbar
„macht. Es giebt doch wirklich so viele
„Menschen, die zwar Talente und Cultur,
„aber bey ihrem Geschäft- und Lebensgan-

„ge

„ge weder Musse noch Lust haben, lauter
„Schulgelehrte von Profession zu werden,
„und sich in Schulmetaphysik und Schul-
„philosophie zu vergraben. Diese verlan-
„gen — und verdienens auch — wenig-
„stens eine solche Ansicht der kantischen Phi-
„losophie zu erhalten, die ihnen daraus das
„verständliche Brauchbare, und Wichtige
„für die Welt in einer faßlichen Spra-
„chezeigt — villeicht könnte eine solche
„Darstellung selbst für jene, die sich dem
„Studium dieser Philosophie noch weiter
„wiedmen wollen, als eine nicht unschickli-
„che Einleitung hiezu dienen, indem sie ih-
„nen gleich anfangs eine Uebersicht des
„Ganzen (ohne welche jeder einzelne Theil
„wie mit einem Schleier und Nebel bedeckt
„im Dunkeln liegt) im Kurzen gewährt, und
„ihnen die Bahn und Vorschreitung vom
„Leichtern zum Schwerern anebnet.“

Der Wunsch, der hier ausgedrückt ist, und den ich so oft vernahm, schien mir, auf ein immer noch unbefriedigtes Bedürfniß hinzuweisen. Was ich hier aus Kants Schriften mit eignen Bemerkungen vorlege, hat zur

„Ab-

Absicht, etwas zur Befriedigung desselben beyzutragen. Ob ich hiebey mehr die Aufmunterung meiner Freunde, als meine Kräfte zu Rathe gezogen habe, darüber mag diese Schrift selbst sprechen. Sie will, wie die angegebene Absicht zeigt, nicht Kants kritische Philosophie auf eine gelehrte Weise für Schulen und Schulgelehrte kommentiren, nicht ihm Schritt für Schritt folgen, nicht alle seine Behauptungen und Beweise anführen; sondern für jene, die eben keine Schulgelehrten von Profession sind, aber doch gerne den Hauptinhalt der kritischen Philosophie kennen und über ihren Einfluß auf Schule und Welt urtheilen möchten, die vorzüglichsten Resultate aus derselben darlegen, und den Weg, auf dem Kant hiezu gelangte, nur in so ferne bezeichnen, daß man sich einer Seits einen hinlänglichen Begrif von derselben machen, anderer Seits aber besonders dasjenige daraus kennen und unterscheiden lerne, was nicht nur Wichtigkeit und Interesse für die Schule, sondern fürs gesammte größere Publikum der Welt hat — Sie, diese Schrift, will nicht mit partheyischer Vorliebe und Anhänglichkeit

dem Urtheile anderer vorgreifen, will nicht überall darüber absprechen und entscheiden, ob Kant Recht oder Unrecht habe, sondern meist nur historisch darlegen, was er sage.

Diese Darstellung soll nun in mehrern Heften folgen, wovon hier das Erste im Drucke erscheint. Alle werden sich auf die Beantwortung jener drey Hauptfragen beziehen — „Was kann ich wissen? was soll ich thun? was darf ich hoffen?" — Fragen, die Kant selbst in seiner Kritik der reinen Vernunft angedeutet, und von ihnen behauptet hat, daß sie alles in sich begreifen, was ein Interesse für unsre Forschende (speculative) oder gebiethende (praktische) Vernunft haben mag — und was also überhaupt den Inhalt der kritischen Philosophie ausmacht. An eben diese Fragen, als an einem Leitfaden hat auch schon ein anderer geschäzter Schriftsteller seine Darstellung eben derselben Philosophie für Uneingeweihte angeknüpft, wobey aber swohl seine Absicht als seine Behandlungsart von der meinigen unterschieden ist.

Dieß

Dieß erste Heft handelt die erste Hauptfrage ab: „Was kann ich wissen?“ — Die trocknest- und schwierigste von allen dreyen. Es legt das schwerste und die Grundlage aller fernern kantischen Werke, das bey dritthalb Alphabete ausmacht, die **Kritik der reinen Vernunft**, in wenigen Bogen dar. Es sollte mich freuen, wenn ich hiebey die großen Schwierigkeiten, die sich hier einer populären Darstellung im Wege stellen, endlich nach öfterer Umarbeitung besiegt hätte. Die übrigen zwey Hauptfragen — „Was soll ich thun? Was darf ich hoffen?“ — deren Beantwortung in den nachkommenden Heften folgen wird, fügen sich leichter zu einer für den gesunden Menschenverstand faßlichen Bearbeitung, so wie sie auch die viel größere Theilnahme, und ein höhers Interesse der gesammten Menschheit für sich haben.

Drey

# Drey Hauptfragen.

1.

Alles, worauf unsere Wißbegierde fallen, worüber man forschen mag, theilet sich in folgende zwey Hauptklassen:

I. Was ist oder geschieht?
II. Was soll seyn, was soll geschehen?

Unter diese allgemeine Fragen lassen sich alle besondere Fragen derjenigen bringen, die irgend etwas, was es auch immer sey, erforschen, oder erkennen wollen. Immer sucht der Forschende, entweder zu wissen, was in und außer ihm sey und geschehe, oder, was er selbst seyn und thun soll.

„Was ist? Was soll seyn?“ — Diese zwey Fragen veranlassen zwey andere. Die Erste fodert eine andere Frage voraus, und die Zweyte zieht eine neue nach sich.

Kann ich wohl hoffen, alles das zu erforschen, was überall in oder außer mir sey und geschehe? Ist nicht meine Einsicht und mein Kenntnißvermögen sehr beschränkt? Zeugt von dieser Beschränktheit nicht eine hundert- und tausendjährige Erfahrung, nach der über das vorgebliche Wissen von so manchem, was in oder außer uns sey, so viel Streit und Widerspruch entstanden ist, und noch immer entsteht? Soll ich nun gleichwohl mit meiner Forschbegierde über alles das, was seyn oder geschehen mag, blindlings auf gut Glück herfallen, und bin ich da nicht in Gefahr, auf eine ermüdende Kopf- und Zeitverderbende Weise, etwa auch das erforschen und kennen zu wollen, was doch über die Schranken meines Kenntnißvermögens hinaus ist? Ist's nicht besser gethan, erst diese Schranken zu kennen, und bevor man alles das, was da sey oder geschehe, wissen wolle, erst zu fragen, wieviel sich davon wissen lasse?

Ja! dieß soll meine erste Frage seyn! Bevor ich anfange, nach dem, was sey oder geschehe,

he, zu forschen, will ich fragen: „Was und wie viel kann ich davon wissen?“

So geht dann der Frage, was sey oder geschehe, eine andere, und zwar diese „wieviel man davon wissen könne“ vorher; und eben so folgt der Frage, „was ich seyn und von mir geschehen soll“, eine andere nach. Denn gesetzt, daß ich wirklich bin, was ich seyn — und wirklich thue, was ich thun soll; kann ich dann wohl gleichgültig darüber bleiben, was am Ende hieraus entstehen werde, ob in diesem oder einem künftigen Leben etwas dafür zu hoffen sey? Dringt sich hier nicht die interessante Frage von selbst auf: „Nun, wenn ich bin und thue, was ich soll, giebts dann auch etwas, was ich hoffen darf?“

3.

Es lösen sich also die zwey oben (1.) gesetzte Fragen — „Was ist? Was soll seyn?“ — nach dem, was wir eben (2.) hörten, in die drey folgenden Fragen auf:

I. Was kann ich (von dem, was da sey oder geschehe) wissen?
II. Was soll ich selbst seyn und thun?
III. Was darf ich dann endlich hoffen?

So gemein und kurz diese drey Fragen lauten, von so großer Wichtigkeit und weitem Umfange sind sie. Die Erste zielt auf eine Leitung für unsern Verstand bey all unserm Kennen und Wissen; die Zweyte auf eine Leitung für unsern Willen bey all unserm Handeln und Thun; die Dritte auf eine endliche Beruhigung bey all unserm Verlangen und Streben.

Die Antwort auf die erste Frage muß uns sagen, was wir von dieser sichtbaren und einer unsichtbaren Welt wissen mögen, und erstreckt sich hiedurch über Physik und Metaphysik. — Die Antwort auf die Zweyte muß uns sagen, was uns unsre eigne Vernunft zu seyn und zu thun befehle, und erstreckt sich hiedurch auf die ganze Sitten- auf die Rechts- und Tugendlehre. — Die Antwort auf die dritte Frage soll uns Auskunft geben, ob für uns eine vergeltende Zukunft, ein vergeltender Gott, und der Mensch unsterblich sey, und bahnt sich hiedurch den Weg zur Vernunftreligion. — Aus der Tugend- und Religionslehre geht die Kirche und Kirchenverfassung, aus der Rechtslehre der Staat und die Staatsverfassung hervor.

Dieß zeigt zur Genüge, wie wichtig, wie vielumfassend die Beantwortung dieser drey Fragen sey: und diese Beantwortung unternimmt Kant. Wir wollen hören, wie sie laute.

# Erste Hauptfrage:

## Was kann ich (von dem, was da überall sey oder geschehe) wissen?

4.

Ich frage: „In wie ferne ists mir möglich, von allem dem, was da seyn oder geschehen mag, etwas zu wissen?" — Aber wo würde ich hingerathen, wenn ich von jedem Dinge, das ist, von jeder Begebenheit, die vorfällt, diese Frage einzeln und besonders aufwerfen wollte? Da würde die Beantwortung ins Unendliche gehen, und unmöglich werden. Denn was für eine ungeheure Menge von Gegenständen ist nicht unter allem dem begriffen, was ist oder geschieht?

Doch alle diese Gegenstände lassen sich wieder in zwo Hauptklassen theilen, und durch diese Theilung die Frage näher bestimmen, und die Antwort erleichtern.

Alles, was ist oder geschieht, seyn oder geschehen mag, ist entweder von der Art, daß es sich sinnlich wahrnehmen, oder daß es sich nicht sinnlich wahrnehmen läßt.

Durch

Durch meinen äußern Sinn schaue, höre, und fühle ich mittels der Augen, Ohren ꝛc., was in dieser Welt außer meinem Gemüthe ist und vorkömmt: Durch mein inneres Bewußtseyn (oder meinen innern Sinn) nehme ich wahr, was in mir selbst, in meinem Gemüthe vorgeht, was sich da z. B. für Vorstellungen und Gedanken, was für Begierden und Wünsche einfinden. Dieß alles, weil es durch den äußern oder innern Sinn aufgefaßt wird, nennt man sinnliche Dinge, und das sinnliche Auffassen oder Wahrnehmen nennt man auch mit einem allgemeinen Namen Anschauen.

Aber meine Forschbegierde begnügt sich mit diesen sinnlichen Dingen nicht; sie geräth bald auf Gegenstände, die sich durch nirgend einen Sinn wahrnehmen lassen, und von denen man doch gerne Auskunft und Kenntniß erhalten möchte. Zu dieser Klasse gehören vorzüglich Gott, die Seele des Menschen, und die Welt, in so ferne man darunter das Weltall, das Weltganze oder das Universum versteht. — Von Gott gesteht es jeder, daß er sich nicht sinnlich anschauen oder wahrnehmen lasse. Von der Seele wird ein großer Theil eben das zugeben, und wenn ein anderer etwa denken möchte, wir wüßten von ihr doch manches durch das innere

Bewußtseyn, oder den innern Sinn; so ist's zwar nicht zu läugnen, daß wir manches, was in unserm Gemüthe vorgeht, als unsre Gedanken, Wünsche ꝛc. durch dieß innere Bewußtseyn wahrnehmen: Aber es ist auch wieder eben so richtig, daß wir nie das Gemüth oder die Seele selbst auf eine unmittelbare Weise sinnlich anschauen. Endlich lernen wir zwar mittels unsrer Sinne manche einzelne Dinge und Begebenheiten dieser **Welt** kennen; aber niemand darf sich rühmen, daß er je das Weltall, das Ganze der Welt oder das Universum nach allen seinen ins Unendliche gehenden Theilen sinnlich wahrgenommen habe, oder wahrnehmen könne. — **Gott**, **Seele**, **Weltall** sind also solche Dinge, die von uns zwar gedacht, aber nicht sinnlich angeschaut oder wahrgenommen werden, und die darum **übersinnliche** Dinge heißen mögen.

---

Nun laßt uns unsre Frage „Was kann ich von dem, was ist und geschieht, wissen?" wiederholen, und nachdem alles, was seyn und geschehen mag, in **sinnlich** und **übersinnliche** Dinge getheilt werden, sie auch nach dieser Theilung so setzen:

a) Was kann ich von sinnlichen Dingen wissen?

b) Was von übersinnlichen, dergleichen vorzüglich Gott, die Seele, und die Welt (oder das Weltganze) sind?

## A.

## Was kann ich von sinnlichen Dingen wissen?

### 5.

Daß ich einzelne sinnliche Dinge wahrnehmen, daß ich von ihnen aussagen kann, wie sie sich mir darstellen, wie sie mir erscheinen, dieses leidet keinen Anstand. Aber kann ich darum, wie man sich dessen so gerne anmaßt, sogleich behaupten, daß sie dieß, und so, wie sie mir in meiner Vorstellung erscheinen, auch außer meiner Vorstellung an sich selbst sind? — Kant antwortet auf diese Frage mit Nein! Wir können nach ihm von den sinnlichen Gegenständen nur wissen, was sie für uns sind, als was sie uns erscheinen, nie aber, was sie an sich selbst sind.

Diese Antwort enthält nun eben nichts besonders, was interessirte, und nichts besonders, was ganz neu wäre. Eines Theiles hat man sich wenig darum zu bekümmern, was diese sinnlichen Dinge und Gegenstände an sich sind; genug, wenn wir wissen, wie sie uns erscheinen, und

was sie für uns sind. Auch ist es schon oft gesagt worden, daß man von ihnen nicht erkenne, was sie an sich seyen, sondern nur, in welchem Verhältnisse sie mit uns stehen; was sie für Eindrücke auf uns machen, welche Vorstellungen sie hiedurch in uns veranlassen, und welche Empfindungen sie erregen.

Aber wenn gleich die Behauptung, „daß wir kein sinnliches Ding an sich selbst, sondern nur dessen Erscheinung kennen" — wenn gleich diese Behauptung wenig Neuheit und Interesse hat, so dürften doch beydes die Gründe haben, die Kant für diese Behauptung anführt. Von diesen wollen wir aber am schicklichsten nachher reden, und für jetzt noch weiter sehen, was sich von sinnlichen Gegenständen wissen läßt.

6.

Wir mögen zwar, wie in dem vorhergehenden Absatze gesagt worden, einzelne sinnliche Dinge, Begebenheiten und Erscheinungen kennen. Aber dieß ist uns zu wenig; dieß gäbe immer nur meist einzelne besondere Urtheile und Sätze: „Dieß erschien mir so — dießmal zeigte es sich so — dieß geschah hier, und jenes dort 2c. Wir möchten aber unsre Sätze gerne allgemein machen, möchten gerne wissen, nicht nur was hie und da ist

und

und geschieht, sondern was nach gewissen Gesetzen allgemein und nothwendig so seyn und geschehen muß. Wir führen auch sehr oft solche allgemeine Sätze an, und solche allgemeine Gesetze auf, wenn wir zum Beyspiele sagen: „Alles, was sich von außen her sinnlich wahrnehmen läßt, muß nothwendig eine bestimmte Stelle in Raum und Zeit einnehmen, muß irgendwo und irgendwann seyn. — In jedem sinnlichen Dinge ist nothwendig etwas, das beharrt (eine Substanz) und woran das Uebrige (die Accidenzen) wechselt. — Alles, was zu gleicher Zeit neben einander da ist, muß in einem gegenseitigen Zusammenhange, in einer gegenseitigen Wechselwirkung mit einander stehen. — Alles, was geschieht, was zu seyn anfängt, da es vorher nicht war, muß eine Ursache haben, aus der es nothwendig folgt.“ — Hier sagen wir in allgemeinen Sätzen allgemeine Gesetze aus, unter denen die sinnlichen Dinge, Begebenheiten, und Erscheinungen stehen. Aber wie kommen wir dazu? Nicht durch sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung: diese sagt uns ja nur, daß dieß und jenes ist und geschieht, daß vielleicht ebendasselbe so und so oft geschehen ist; nicht aber, daß es immer und nothwendig so seyn und geschehen muß, daß z. B. durchaus nichts, was geschieht, ohne Ursache seyn kann. Und wenn sich nun dergleichen Behauptungen, daß

etwas allgemein und nothwendig so seyn muß, auf bloße sinnliche Erfahrung, die uns nur von dem benachrichtet, was ist, nicht gründen können, wo nehmen wir einen Grund dazu her? Giebt es einen? — Kant antwortet hierauf mit Ja! Denn

„Wir können nach ihm zwar nie wissen, was die sinnlichen Dinge an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen; wir können aber doch gewisse allgemeine Gesetze kennen, und behaupten, nach denen sich die sinnlichen Dinge, Begebenheiten und Erscheinungen nothwendig richten."

Dieß wäre also Kants vollständige Antwort auf die Frage: „Was kann ich von sinnlichen Dingen wissen?" Sie ist verneinend und bejahend; sie spricht uns das Wissen, was die Dinge an sich sind, ab, und erkennt uns das Wissen allgemeiner Gesetze, unter denen die Naturerscheinungen stehen, zu.

7.

Die eben aus Kant angeführte Behauptung und Antwort möchte uns wohl dem Anscheine nach sehr auffallend und beynahe widersprechend vorkommen. Warum spricht uns Kant das Wissen,

was die sinnlichen Dinge an sich seyen, ab? Ohne Zweifel darum, weil wir nie sinnlich wahrnehmen, und kraft dieser Wahrnehmung nie sagen können, was sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen. Wie kann er uns nun das Wissen allgemeiner Gesetze zusprechen? Diese können wir ja auch nie sinnlich wahrnehmen, können nie erfahren, was nach einem gewissen Gesetze allgemein und nothwendig geschehen muß, sondern nur immer, was hier und dort, dieß- und jenesmal geschehen ist.

Indessen kommt Kant doch zu diesen beyden Behauptungen, zu diesem Zu- und Absprechen, so sehr sie sich auch zu widerstreiten scheinen, auf einem und eben demselben Wege. Und welches ist dieser Weg, den er hiezu einschlägt? Er ist von einer so rauhen und öden Art, so mit Finsterniß und Dunkelheit umgeben, daß man wohl überall leichter als hier, einen Gang mit ihm machen, und gleichen Schritt mit ihm halten möchte. Wir wollen davon so viel vorzeichnen, als sich faßlich darstellen läßt, und doch, um ihn zu kennen, für jene, die sich aus Schulphilosophie und Schulgelehrsamkeit eben kein eignes besonders Geschäft machen, hinreichen mag. Dann wollen wir noch einige Bemerkungen beyfügen, aus denen sich eine hellere Ansicht über diese ganze Untersu-

chung, wie viel wir von sinnlichen Dingen wissen können, ergeben, und auch so viel ausweisen dürfte, daß sie zwar von einer nicht geringen Wichtigkeit für die Schulen, aber unmittelbar von keiner so großen fürs Publikum seyn möge.

8.

Welches ist denn also der Weg, den Kant einschlägt, um zu beweisen, daß wir von sinnlichen Dingen nie, was sie an sich sind, und doch allgemeine Gesetze aussagen mögen, unter denen sie stehen? Wie geht Kant bey diesem Beweise zu Werke? Er kömmt, wie gesagt, auf einem und eben demselben Wege zu dieser doppelten Behauptung.

Bey unserm Erkennen sinnlicher Dinge sind nach ihm allemal zwey Stücke, und läßt sich immer zweyerley unterscheiden, das Anschauen oder sinnliche Wahrnehmen, und das Denken. Erst schauen wir den Gegenstand durch den äussern oder innern Sinn (durch das innere Bewußtseyn) an; dieß thut unsre Sinnlichkeit: dann denken und urtheilen wir darüber, daß er dieß oder jenes ist, und verstehen dadurch, was er sey; dieß thut unser Verstand. Ein Beyspiel kann dieß noch klärer darstellen.

Es

Es soll unserm schauenden Auge etwa folgendes begegnen; eine Mauer — eine Thüre — Fensterstöcke — Dach — so lange wir dieses Mehrfältige einzeln mit dem Auge durchlaufen, ohne etwas darüber zu denken, schauen wir an. „Dann fassen wir aber all dieß angeschaute Mannichfaltige in ein Ganzes zusammen, und sagen von ihm: „Dieß — alles, was wir da anschauen, zusammengenommen — ist hoch, breit, ist ein Haus, das eine gute Thüre, viele Fensterstöcke, ein hohes Dach hat." — Jetzt urtheilen und denken wir, machen uns einen Begriff von dem, was wir erst bloß anschauten, und verstehen dadurch, was, und daß es dieß oder jenes sey.

Nun ist nach Kant bey allem Anschauen und Denken sinnlicher Dinge zwar etwas, das von den sinnlichen Eindrücken desselben herrührt, aber es ist auch noch etwas, das nicht vom Gegenstande selbst kömmt, sondern was das Gemüth, gleichsam durch die sinnlichen Eindrücke veranlaßt, und geweckt, aus sich selbst, nach seiner Natureinrichtung nothwendig hinzugiebt.

Wäre dieß so, wie Kant sagt, so läßt sich fassen, warum wir von sinnlichen Dingen nie wissen können, was sie an sich sind, und doch allge-

gemeine Sätze und Gesetze, unter denen sie nothwendig stehen, davon aussagen mögen. Denn giebt das Gemüth schon zur sinnlichen Vorstellung oder Anschaunng etwas aus sich selbst hinzu, so erscheint uns der Gegenstand nicht so, weil er so ist, sondern weil ihn das Gemüth nun auch nach dem, was es zum sinnlichen Eindrucke hinzugab, nothwendig so schaut. Wenn das Auge mit der Gelbsucht behaftet ist, so erscheint der Gegenstand nicht darum gelb, weil er für sich gelb ist, sondern weil ihn das Aug, nach seiner dermalig innern Beschaffenheit nicht anders, als gelb schauen kann: er trägt, so wie er in der Vorstellung vorkömmt, etwas an sich, das nicht von ihm, sondern vom anschauenden Auge herrührt, und man kann also von ihm nicht sagen, daß er so, wie er sich darstellt, wirklich sey, sondern nur, daß er dem Auge so erscheine. Auf eine ähnliche Weise, wenn der Gegenstand, wie er sich in der sinnlichen Anschauung darstellt, überhaupt etwas von dem, was das anschauende Gemüth kraft seiner innern Naturbeschaffenheit hinzugiebt, und also etwas Fremdes an sich hat, so kann man von ihm nicht sagen und wissen, was er an sich sey, sondern nur, wie er uns zufolge der Beschaffenheit unsers Beschauungsvermögens erscheine.

Wiederum, wenn das Gemüth sowohl beym sinnlichen Anschauen als beym Denken des sinnlichen

lichen Gegenstandes etwas aus sich, und zwar kraft seiner innern Naturbeschaffenheit nothwendig und also immer und allgemein hinzugiebt, so läßt sich auch begreifen, wie man über sinnliche Gegenstände etwas als allgemein und nothwendig wahr aussagen, und also allgemeine Gesetze aufstellen könne, unter denen sie nothwendig stehen.

Wir wollen einsweilen nur annehmen, was Kant als richtig behauptet, daß nämlich beym Anschauen äußerer sinnlicher Dinge unser Gemüth den allbefassenden Raum und die allbefassende Zeit, in welche sie dieselben ordnet, aus sich hinzugebe, so läßt sichs verstehen, wie man als allgemein und nothwendig wahr behaupten kann: „Alle äußern sinnlichen Gegenstände müßen nothwendig irgendwo im Raume und irgendwann in der Zeit seyn.“ Denn es bringt dieß ja dann die natürliche Beschaffenheit des Gemüths so mit sich, daß es dieselben nicht anders, als in Raum und Zeit geordnet anschauen möge, daß sie ihm nicht anders als in den allbefassenden Raum und in der allbefassenden Zeit, die sie aus sich nothwendig zu den sinnlichen Eindrücken hinzugiebt, erscheinen können. — Auch läßt es sich dann hieraus verstehen, wie wir an der Mathematik eine Wissenschaft mit lauter streng allge-

meinen

meinen und nothwendig wahren Sätzen haben. Denn Mathematik hat es ja mit Raum und Zeit zu thun, die mit allem, was sie enthalten, dann unserm Gemüthe beywohnende und aus ihm selbst nothwendig hervorgehende Vorstellungen sind.

Laßt uns abermal einsweilen nur annehmen, was Kant als richtig behauptet, daß unser Gemüth bey unserm Denken über irgend eine sinnliche Begebenheit, oder Sache, die entsteht, den Begriff Ursache aus sich selbst hinzugiebt, und daß es in seiner Naturbeschaffenheit liege, nothwendig so zu denken: „Alles Sinnlich-wahrnehmbare, was geschieht, muß eine Ursache haben, aus der es nothwendig entsteht" — so haben wir ja hier ein allgemeines Gesetz, unter dem die Naturbegebenheiten und Erscheinungen nothwendig stehen: Und giebt es, wie Kant behauptet und sie bestimmt anführt, mehr solche Gesetze, so ists nicht mehr so unbegreiflich, wie wir an der Naturlehre oder Physik eine Wissenschaft haben mögen, die uns jene allgemeine Naturgesetze darlegt, nach denen sich die Naturbegebenheiten und Erscheinungen nothwendig richten.

Immer gründen sich aber nach Kant, wie schon aus dem bisherigen erhellt, jene Sätze und

Gesetze, in denen man aussagt, daß etwas allgemein und nothwendig so sey, nicht auf die sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung, und können sich auch darauf nicht gründen, weil, wie schon gesagt worden, Erfahrung uns nur berichtet, was dieß= und jenesmal ist, und nicht was allgemein und nothwendig so seyn muß. Nein! nach Kant liegen jene Sätze und Gesetze von strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit in uns, gründen sich auf die innere Einrichtung unsers Gemüthes, kraft der es nur nach dieser Form und Weise sinnliche Dinge und Begebenheiten vorstellen, sie nur so anschauen, und nur so denken kann. Ja diese allgemeinen Gesetze, unter denen die Naturerscheinungen stehen, schreiben sich, nach ihm, so wenig von der Erfahrung her, daß sie vielmehr manche Erfahrung durch Beobachtung und Versuche erst möglich machen. So könnten wir uns gar nicht einfallen lassen, nach der Ursache dieser oder jener Begebenheit zu forschen, wenn nicht schon vorher das Gesetz, wie gleichsam geschrieben in uns läge, „daß alles was sich begiebt, nothwendig eine Ursache haben müsse.“ Dieses Gesetz von der Nothwendigkeit einer Ursache bey allem, was geschieht, muß selbst im Gemüthe der noch ganz unerfahrnen Kinder liegen, indem sie überall durch ihr beständiges Warum? nach einer Ursache fragen. Eben

so zuversichtlich, wie nach dem Warum, fragt man auch nach dem „wo und wann dieß und jenes war oder geschah“ — welches wieder nicht wohl Statt haben könnte, wenn nicht die Vorstellung von Raum und Zeit zum voraus in uns selbst läge, und daraus der unablehnliche Gedanke entstünde, „daß alles Sinnliche in Raum und Zeit irgendwo und irgendwann seyn müsse.“ Nach Kant sind wir dann nicht Schüler, die diese und andere allgemeine Sätze und Gesetze der Erfahrung ablernen, sondern Richter, die ihr Gesetzbuch, und ihre Gesetze schon bey sich haben, und nun nach diesen durch Beobachtung und Versuche die Natur (wie gleichsam der Richter die Gezeugen) zu mancher Aussage nöthigen, um über die Sache ins Klare zu kommen.

---

So viel kann genug seyn, um überhaupt den Weg zu bezeichnen, den Kant einschlägt, um darzuthun, daß wir nie von sinnlichen Dingen und Begebenheiten, was sie an sich sind, und doch allgemeine Gesetze wissen können, unter denen sie stehen. Ein mehrers, und alles, was er darüber sagt, ausführlich darzulegen, wäre wenigstens für jetzt (ein andersmal, oder etwa in einem besondern Anhange zu dieser Schrift, möchte dieß noch geschehen) gegen meine Absicht. Denn ich

will für jetzt eine kurze faßliche Uebersicht dessen gewähren, was die kritische Philosophie behauptet, und schreibe dabey nicht für die Schulen, sondern für das übrige, doch nicht uncultivirte, Publikum. Mit dieser Absicht mögen die Bemerkungen, die ich über diesen Gegenstand, über das mögliche Wissen und Erkennen sinnlicher Dinge in folgendem Absatze noch beyfüge, ganz wohl zusammenstimmen.

9.

Erstens will ich hier einige Bemerkungen beyfügen über Kants Satz: „Wir können von sinnlichen Dingen, Gegenständen und Begebenheiten nie wissen, was sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen."

Dieser Satz möchte uns, auch ohne Kants Erörterung und Beweise hierüber zu durchgehen, schon aus folgendem einleuchten.

Wie sollte ich auch dazu kommen, mit Grunde behaupten zu können, daß z. B. ein Baum gerade das an sich außer meiner Vorstellung sey, wie er sich in meiner Vorstellung darstellt? Dazu müßte ich ja den Baum außer meiner Vorstellung mit dem Baume in meiner Vorstellung vergleichen können, um zu sehen, ob jener mit

diesem Eins sey. Jener kann aber mit diesem nicht verglichen werden, wenn er nicht vorgestellt ist; und ist er dieß, so ist er eben darum nicht mehr der Baum, wie er an sich und außer meiner Vorstellung ist, sondern wie er sich in meiner Vorstellung darstellt, und mir erscheint. Und was vom Baume, das gilt von jedem andern sinnlichen Dinge.

So zeigt sich denn: „Wir können nicht wissen, was die Dinge an sich sind.“ Aber Kant geht noch weiter, und sagt: „Wir wissen gewiß, daß sie das und so an sich nicht seyn können, wie sie uns erscheinen. Denn sie erscheinen uns alle durch Ausdehnung, Bewegung, durch ihr Auseinander- und Nacheinanderseyn, und überhaupt durch lauter solche Eigenheiten und Veränderungen, die immer etwas von Raum oder Zeit, oder von beyden in sich schließen, und dieser Raum und diese Zeit sind nicht Vorstellungen, die vom Objekte, sondern von unserm Gemüthe herrühren; sie stellen nicht das vor, was die Objekte an sich sind, sondern was unser Gemüth zur Vorstellung derselben hinzuthut.“ Nun mag Kant darin Recht haben oder nicht, der gemeine gesunde Verstand wird etwa sagen: „Was kümmerts mich, ob Dinge so, wie sie sich zeigen, an sich seyen; genug, wenn ich weiß, was sie für mich sind, wie

sie mir erscheinen, was sie auf mich für Eindrücke machen, was sie für Empfindungen in mir erregen. Kant will zwar aus dem, daß Raum und Zeit aus uns selbst kommende Vorstellungen sind, begreiflich machen, wie Mathematik, als Wissenschaft mit all ihren streng allgemeinen und nothwendig wahren Sätzen möglich sey. Aber dieß ist eine Speculation bloß für die Schulen, und nicht fürs Publikum. Ja selbst in der Schule kann man hier leicht zu viel thun, und mehr als seyn sollte, sich damit abgeben. Denn Mathematik ist schon lange als Wissenschaft wirklich, und wird immerhin wirklich bleiben, Kant mag nun richtig oder unrichtig erklärt haben, wie sie möglich sey. Es fällt ihm auch gar nicht ein, die Wirklichkeit der Mathematik als Wissenschaft zu bezweifeln, er will ihr nur einen neuen Grund der Möglichkeit unterlegen, dessen aber nicht die gemeine gesunde Vernunft, sondern nur die allerfeinste Grübeley, und ungebundenste Zweifeley bedürfen möchte.

Wir kommen jetzt

Zweytens zu den Bemerkungen über den Kantischen Satz: „Wenn wir gleich von den sinnlichen Gegenständen nicht wissen, was sie an sich sind, so können wir doch allgemeine Gesetze angeben, nach denen sie sich in ihren Erscheinungen richten.“

Kant

Kant erkennt hier die Wirklichkeit allgemeiner Naturgesetze an, die bisher die Naturlehre oder Physik aufstellte, aber leitet die Gültig= oder Möglichkeit derselben von einem ganz andern Grunde, als man bisher that, ab. Nicht aus Erfahrung, wie man bisher glaubte, können wir diese Gesetze kennen lernen, sondern aus uns selbst dringen sie sich auf, und kommen zur Erfahrung hinzu. Der sinnliche Gegenstand richtet sich in der Erfahrung nach dem Gesetze, das in unserm Gemüthe liegt, und nicht das Gesetz gründet sich auf die Erfahrung, die wir vom Gegenstande haben.

Was nimmt nun aber das große Publikum außer den Schulen nach dem gemeinen gesunden Menschenverstande für ein Interesse an dieser Behauptung? Wird es nicht etwa sagen: „Meinetwegen, wie es immer seyn mag! Gründen sich die allgemeinen Naturgesetze auf die Erfahrung, so bleibt es, wie es bisher war; oder haben sie ihren Grund in unserer Natur und der Beschaffenheit unsers Gemüthes, wie Kant will, so werden wir sie immer als richtig und wahr annehmen, wir mögen diesen ihren Grund kennen oder nicht. Denn wir kennen ja unsre Natur und die natürliche Beschaffenheit des anschauend= und denkenden Gemüths nicht ändern, uns nicht

von

von uns selbst trennen. Wir werden immer die sinnlichen Gegenstände so anschauen und beurtheilen, wie es die Natur unsers Gemüthes mit sich bringt, wir mögen nun diese Natur und was ihr Werk sey, einsehen, oder nicht; so wie auch der gemeinste Verstand nothwendig nach eben denselben Gesetzen denkt, die in der Natur seines Verstandes überhaupt liegen, und die nur der Kenner der Logik herzuzählen weiß. Man hat immer schon vor Kant'en als sicher behauptet, „daß alle äußern sinnlichen Gegenstände nothwendig irgendwo im Raume, und irgendwann in der Zeit seyen; daß alles nothwendig eine Ursache habe" wenn man gleich nicht glaubte, daß dieß nur darum angehe, weil nach Kant Raum, Zeit, Ursache solche Vorstellungen wären, die nicht aus der Erfahrung, sondern aus uns selbst kämen; und man wird diese Sätze in ihrer strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit noch ferner behaupten, wenn man gleich auch fernerhin diesen Grund nicht fassen, oder für gültig annehmen wird. — Wir werden zwar auf unsrer Hut seyn, nicht sogleich allgemeine Sätze, und daß es überall und nothwendig so seyn müsse, zu behaupten, wir werden aber auch nicht mehr daran zweifeln, wenn auch nur eine gleichförmige oftgenug wiederholte Erfahrung, und nicht die eigne Natur unsers denkenden Gemüthes den

Grund

Grund dazu liefern sollte. Zweifelt man etwa daran, daß alle Körper eine Schwere haben, daß alle Menschen sterben müssen? Eben so wenig, als daß alles, was geschieht, nothwendig eine Ursache habe: Und doch kennen wir das Sterben und Schwer seyn nur aus blosser Erfahrung, und die Allgemeinheit und Nothwendigkeit einer Ursache behaupten wir, wie Kant will, kraft einer nothwendigen Einrichtung und Denkart unsers Gemüthes. — Ueberhaupt sind wir zum Voraus geneigt zu glauben, und gleichsam zu fordern, daß alles in der sinnlichen Natur nach gewissen allgemeinen Gesetzen geschehe. Nun wo uns eine lange ohne alle Ausnahme gleichförmige Erfahrung sagt, daß dieß und jenes so und so immer sey, daß z. B. nach jeder Nacht wieder die Sonne aufgehe, und auf die aufgehende Sonne allemal heller Tag erfolge; da nehmen wir ein allgemeines Gesetz an, kraft dessen dieß nothwendig so geschieht und erfolgt. — Endlich gesteht selbst Kant, daß wir an der Physik oder Naturlehre eine Wissenschaft, welche die allgemeinen Naturgesetze richtig aufstellt, wirklich haben; nur will er auch, wie sie möglich sey, und wie sie nicht aus sinnlicher Erfahrung, sondern aus uns selbst hervorgehe, zeigen. Dieß mag für die Schule, die überall das Höchste und Letzte ergründen, durchaus methodische

und haltbare Systeme bauen, und jedem auch noch so feinem Grübler und Zweifler begegnen will, wichtig und interessant seyn: Uns Uebrigen außer der Schule genügt es an der Wirklichkeit einer solchen Wissenschaft, auch ohne ihre Möglichkeit zu ergründen und einzusehen; besonders da diese letztere Einsicht, so wie sie uns Kant gewähren will, ein so tiefgehendes langes und mühseliges Studium fodert, daß dieß wahrscheinlich immer nur Schulsache (und etwa auch da nur für wenige) bleiben, und nie Weltsache werden mag.

10.

Wir haben nun (von 5 — 9.) die Frage abgehandelt: „Was können wir von sinnlichen Dingen, von sinnlichen Naturbegebenheiten und Naturerscheinungen wissen?“ Und die Antwort der kritischen Philosophie hierauf vernommen, die dahin lautete: „Wir mögen sie nie nach dem kennen, was sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns in Raum und Zeit erscheinen; wir mögen aber doch mit Grunde allgemeine Gesetze aussagen, denen sie nothwendig gehorchen.“

Kant schaute bey dieser Antwort nicht, wie man sonst so gewöhnlich thut, auf die äußern Gegenstände umher, sondern in sich und sein Ge-

müth hinein. Er ruft uns dadurch auf zur Erforschung und Prüfung unser selbst, unsers Anschauens und Denkens, um herauszufinden, auf welche Weise und unter welcher Form unser Gemüth die sinnlichen Dinge anschauen und denken kann, und nothwendig und allgemein so anschauen und denken muß, und sie also unmöglich anders erkennen mag. Er hat dadurch ohne Zweifel kein kleines Verdienst, daß er uns, die wir uns immer und überall so gerne auf die Gegenstände oder Objekte außer uns ergießen, auffoderte, in uns selbst zu leben, und uns selbst zu erforschen. Dieß ist der Weg, den er einschlug, und den jeder einschlagen muß, der ihm nachwandeln, ihn verstehen, und in seinen Geist eindringen will. Er muß ihn mehr aus sich, als aus seinem Buche (Kritik der reinen Vernunft) herausstudieren; muß sehen, was er in sich, in seinem Anschauen und Denken sinnlicher Dinge finde, und ob es mit dem übereinkomme, was Kant in sich will gefunden haben. Nach seiner Ueberzeugung liegt der Grund, warum die Dinge an sich das und so nicht seyn können, wie sie erscheinen, in uns; liegt der Grund, warum wir doch Sätze und Gesetze von strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit von ihnen aussagen mögen, wieder in uns. Man hat bisher oft gesagt, welches auch Kant an einem andern

Orte zu rechtfertigen sucht, daß wir ein Sittengesetz in uns tragen, nachdem wir durch eigne Selbstbestimmung uns freiwillig richten sollen; die kritische Philosophie will, daß auch jene allgemeinen Urgesetze in uns liegen, nach denen sich die unfreye sinnliche Natur nothwendig richten muß. Wäre dieß so, wie sie sagt, so würde der Mensch dadurch gewiß an seiner Größe und Hohheit nicht verlieren. Aus ihm giengen dann sowohl die Naturgesetze für die physische Welt, aus ihm das Sittengesetz für die moralische Welt hervor, in ihm wäre der Inbegriff und die Grundlage von beyden Welten! —

## B.

## Was kann ich von übersinnlichen Dingen, dergleichen vorzüglich Gott, die Seele und die Welt (oder das Weltganze) sind, wissen?

### 11.

Wenn man einmal dem nachzuforschen sucht, was ist, oder geschieht, seyn oder geschehen mag, so begnügt sich, wie schon gesagt worden, unsre Forschbegierde nicht lange mit bloß solchen Dingen, die in die Sinne fallen, sie geräth bald auf Gegenstände, die sich durch nirgend einen

Sinn

Sinn wahrnehmen lassen. Hieher gehören nun vorzüglich Gott, die Seele des Menschen, und die Welt, in so ferne man unter letzterm das Weltall, das Weltganze, oder das Universum versteht. — (Siehe oben 4.)

Zwar mag bey einigen Untersuchungen über das Letztere — ob die Welt in Zeit und Raum, in ihrer Dauer und Ausdehnung endlich oder unendlich sey, ob sie aus lauter einfachen Substanzen bestehe — der größte Theil des Publikums zimlich gleichgültig bleiben. Aber er ist es nicht mehr, wenn von Gottes Daseyn und Eigenschaften, von des Menschen Seele, Freyheit und Unsterblichkeit die Rede ist. Hier möchte gerne jedermann wissen, und bis zur Evidenz gewiß seyn. Aber auch hier, und besonders bey diesen übersinnlichen Dingen, wo man durch keinen Sinn etwas schauen oder fühlen, aber desto mehr ins Leere hinein denken und dichten mag, wo man schon so lange so fein und grüblerisch in den Schulen darüber raisonirt und disputirt hat. — Besonders hier bey diesen übersinnlichen Dingen ist es räthlich, bevor man mit seinen Untersuchungen daran geht, und so manches wissen will, erst zu fragen, wieviel sich hievon wissen läßt.

Auf diese Frage giebt nun Kant eine Antwort, die dem ersten Anscheine nach nicht viel Tröstlich- und Beruhigendes hat. Er sagt:

„Von übersinnlichen Dingen, wie vorzüglich „Gott und Seele (und auch das Weltall) „ist, kann man nichts eigentlich wissen, nichts „strenge beweisen.“

„Nichts?“ — wird hier mancher nicht ohne Betroffenheit und Aerger fragen — nichts von dem, ob ein Gott, und was er sey? Nichts von unsrer Seele, ob sie ein besonders für sich bestehendes unkörperliches geistiges Wesen ausmache, ob ihr Freyheit und Unsterblichkeit zukomme? Ueber diese uns so wichtigen Dinge soll man nichts mit Gewißheit erkennen, sondern in traurig-trostloser Dunkelheit und Ungewißheit dahin wandeln müssen? Hat hier Kant nicht etwas behauptet, wodurch er sich den Vorwurf, daß er die ersten Stützen von Religion und Sittlichkeit untergrabe, zuziehen mag?“

Doch man klage Kant'en nicht voreilig an, sondern suche erst recht zu vernehmen, und wohl zu verstehen, was er sagt.

12.

Wenn Kant behauptet, daß wir von übersinnlichen Dingen, wie vorzüglich Gott und unsre Seele ist, nichts wissen können, so läugnet er dadurch nicht die Wirklichkeit der Sache, sondern nur die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß von dieser Sache. Er sagt nicht: „Es giebt keinen Gott; es giebt keine Freyheit und Unsterblichkeit der Seele" — er sagt nur: „Ihr könnt von Gott, von der Freyheit und Unsterblichkeit der Seele nichts eigentlich wissen, nichts durch strenge, schulgerechte metaphysische Beweise, wie ihr bisher glaubtet, darthun."

Und dieß sagt er nicht nur für den, der Gottes Daseyn, Freyheit und Unsterblichkeit behauptet, sondern auch für seinen Gegentheil, der dieß alles läugnet. Beyden ruft er zu: „Macht eurem metaphysischen Schulgefechte ein Ende! Keiner von beyden kann hier etwas wissen, keiner von beyden weder das Ja noch das Nein beweisen. Indessen wenn es euch gleich an strengen Beweisen für oder wider die Sache fehlt, so kann darum die Sache selbst gleichwohl bestehen; der Gute darf darum an dem, daß Gott und ein unsterbliches Leben sey, nicht verzweifeln, der Böse hat das Daseyn von Beyden zu fürchten: Es ist kein Wissen von ihnen möglich, aber sie selbst mögen wirklich seyn.

Ja

Ja nicht nur dieß, daß Gott und Unsterblichkeit seyn möge, sondern auch daß sie wirklich seyen, behauptet Kant. Denn wenn dieß gleich — sagt er — die bisherigen metaphysischen Schulbeweise nicht darthun, so können wir doch noch immer auf eine vernünftige Weise und mit hinlänglicher Ueberzeugung an Gott und Unsterblichkeit glauben. Zwar so lange wir nur auf die Begriffe Gott, Seele und auf das schauen, was ist und geschieht, werden wir diese Ueberzeugung nicht erhalten; aber wenn wir unser Augenmerk dahin richten, was seyn und geschehen soll, da wirds uns einleuchten, daß Gott, Freyheit und Unsterblichkeit sey. Wie es daraus einleuchte und hervorgehe, kann nicht bey der Frage gesagt werden, bey der wir jetzt noch stehen, bey der Ersten Frage: „Was kann ich von dem, was ist und geschieht, wissen?" — sondern erst bey den zwey letztern Fragen, von denen weiter unten die Rede seyn wird: „Was soll ich thun? Was darf ich hoffen?" Dort wird sich ausweisen, daß wir zuversichtlich frey seyen, und daß es für uns einen heilig vergeltenden Gott, und ein unsterbliches Leben gebe. — Mit einem Worte: die metaphysische Schule liefert uns keine gültigen Beweise, um das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele wissenschaftlich zu erkennen, aber jede auch

ge=

gemeine Vernunft hat doch hinlänglichen Grund, mit Zuversicht daran zu glauben, und darauf zu hoffen. Gott und Unsterblichkeit sind von der Art, daß die Ueberzeugung davon eine allen Menschen gleichwichtige Angelegenheit ist, und auf eine höchst unpartheyische Weise sind auch alle Menschen hierin gleich gehalten. Der größte Gelehrte und Philosoph hat hierin nichts zum voraus vor dem gemeinen Manne; er kann für sich hierüber nichts schulmäßig und schulgerecht wissen, er kann nur mit letztern davon hinlänglich überzeugt seyn, und vernünftig glauben. Da sich aber diese Ueberzeugung und dieser Vernunftglaube nicht auf das, was *ist* und geschieht, sondern auf das gründet, was *seyn* und *geschehen soll*, so kann die Erörterung desselben erst unten bey den Fragen vorkommen: „Was soll ich thun? Was darf ich hoffen?“

13.

Was nun *Kant* mit seiner Behauptung — „Wir können von übersinnlichen Dingen, von Gott und der Seele des Menschen nichts wissen“ eigentlich sagen wolle, dieß wird man aus dem unmittelbar vorhergehenden Absatze hinlänglich verstehen, man wird ihn nicht weiter unrichtig deuten, und der gemeine Verstand und das große Publikum möchte nach dieser Erörterung nicht viel

gegen seine Behauptung einwenden. Denn es nimmt ja nur Interesse an der Sache, und nicht am schulgerechten Wissen, und die Sache (Gott, Freyheit, Unsterblichkeit) bleibt von Kant unangefochten: Es nimmt nur Interesse an einer vernünftigen Ueberzeugung, daß Gott, Freyheit und Unsterblichkeit sey, und solche Ueberzeugung giebts, ob sie gleich, nach Kant, nicht aus der Vernunft hervorgeht, so ferne sie über das, was ist und geschieht, theoretisch speculirt, sondern aus der Vernunft, so ferne sie, was seyn und geschehen soll, praktisch gebiethet. Was Kant bestreitet, ist nur die Metaphysik, sind nur die bisher gewöhnlichen metaphysischen Schulbeweise in dieser Sache. Daran nahm aber der gemeine gesunde Verstand und das große Publikum nie Antheil; es gab sich nie ab mit Metaphysik und der metaphysischen Beweisführungsart, z. B. daß die Seele eine besondere geistige, durchaus einfache Substanz, und folglich unzerstörbar und unsterblich seyn müsse — daß Gott, als das allerreeleste = allervollkommneste Wesen, oder als die lezte unbedingte Ursache alles Zufällig = bedingten nothwendig existiren müsse. — Aus diesen und ähnlichen ganz unpopulären, und dem

gemei=

gemeinen Menschenverstande ganz unzugänglichen Gründen hat das Publikum, der große Haufe ohne Schulgelehrsamkeit, nie an Gott und Unsterblichkeit geglaubt. Wenn also auch diese Gründe, wie Kant will, unzureichend und unhaltbar sind, so geht jenem Publikum durch das Wegfallen solcher Gründe, die ohnehin nie Gründe für dasselbe waren, ganz und gar kein Verlurst zu. Nur die Schule verliert auf einer Seite an ihrer stolzen Anmaßung, aber sie gewinnt auch wieder auf der andern durch diese Zurechtweisung. Denn wenn sie belehrt wird, daß hier kein Theil, weder der Bestreiter noch der Vertheidiger der Existenz Gottes und eines ewigen Lebens etwas streng-metaphysisch wissen kann, sondern sich eben so, wie das große Publikum, vernünftig daran zu glauben begnügen soll; so hat all das lange Schul- und Luftgefecht, all das endlose verworrne und verwirrende Speculiren und Disputiren ein Ende, und beyde Theile können sich nun mit etwas Gemeinnützigern abgeben, als mit überfeinen Grübeleyen, und der vergeblich erschöpfenden Anstrengung, da etwas wissen zu wollen, wo sich lediglich nichts wissen läßt.

14.

Wir haben (11. und 12.) Kants Behauptung angeführt, daß man von übersinnlichen Din-

gen, wie Gott, Seele und Weltall sind, nichts eigentlich wissen könne; wir haben (13.) die Bemerkung beygefügt, welchen Antheil oder welches Interesse das große Publikum an dieser Behauptung nehme; aber man möchte nun vielleicht noch weiter gerne die Gründe wissen, die für diese Behauptung streiten, und uns alles Wissen übersinnlicher Dinge absprechen. Ich will hier dieß Verlangen in so ferne zu befriedigen suchen, als es sich auch für diejenigen, die keine Facultätsgelehrte von Profession sind, befriedigen läßt.

Wenn wir betrachten, wie es bey der Kenntniß sinnlicher Dinge zugeht, so finden wir, daß uns etwas durch den äußern oder innern Sinn, (durch das innere Bewußtseyn) müsse zur Vorstellung anderswoher gegeben seyn; damit es gedacht und erkannt werden möge. Unser Verstand ist nicht schöpferisch, er kann sich nicht die reälen Gegenstände selbst schaffen. Er kann sich wohl etwas zusammendenken, z. B. eine platonische Republik, ein Land Felicien, einen Grandisson oder Telemach. Aber seine Gedanken hierüber haben keinen reälen, sondern nur einen bloß gedachten oder gedichteten Inhalt. Er kann von diesen Dingen nur aussagen, daß er sie so und so denke, nicht aber erkennen, daß sie dieß oder jenes seyen, wie er sie denkt. Da-

zu müßte noch sinnliche Wahrnehmung oder Anschauung hinzukommen, die ihm einen wirklichen Grandisson gerade so darstellt, wie er sich ihn in seinen Gedanken vorstellt. Man kann sich wohl Leute im Monde denken, aber kein Mensch kann behaupten, daß er sie kenne. Zum Erkennen muß ein wirklich reäler Gegenstand gegeben, und nicht bloß ein gedachter oder erdichteter in unserer Einbildung oder Vorstellung vorhanden seyn. Nur durch die Sinnlichkeit können uns Gegenstände zum Denken und Erkennen gegeben werden; denn, wie gesagt, unser Verstand kann keinen wahrhaft-reälen Gegenstand aus sich selbst erschaffen.

Nun sind Gott, Seele, Weltall solche Dinge, die als übersinnlich (4.) uns durch keine Sinnlichkeit gegeben, sondern einzig von unserm Verstande oder unsrer Vernunft gedacht sind. Der Gedanke „Gott, Seele, Weltall" hat also keinen wahrhaft reälen Inhalt, weil uns an ihnen keiner durch die Sinne gegeben ist, und von unserm Verstande keiner erschaffen werden mag. Wie soll man nun von ihnen etwas erkennen, wie etwas Reäles von Existenz und Eigenschaften da hineinbringen, wo das Ganze kein Reäles, sondern ein blos gedachtes Ding ist? Man kann, wie bey Grandisson

und Felicien, nur sagen, wie man sich dieselben denke, nicht aber erkennen, was sie auf eine reále Weise seyen.

Man kann von Gott, Seele und Weltall nicht sagen, wie sie uns erscheinen. Denn sie erscheinen uns als übersinnlich gar nicht: Man kann von ihnen nicht sagen, was sie an sich seyen; denn man erkennt von keinem Dinge, selbst von den sinnlich-erscheinenden nicht, was es an sich ist. (9.) Wenn man nun aber von einem Dinge weder das erkennt, wie es erscheint und was es für uns, noch das, was es an sich ist: so giebt es ja überall keine Kenntniß davon.

Daher rührt es wohl, das alle Bemühungen der Metaphysiker, das Daseyn Gottes, die Freyheit und Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, die Dauer und den Umfang des Weltalls, seine ersten Bestandtheile und Elemente, seinen Ursprung und seinen Gang durch eine höchste Weltursache, durch Freyheit oder fatalistische Nothwendigkeit bestimmt anzugeben — daß, sage ich, alle diese Bemühungen von so schlechtem zweydeutigen Erfolge waren, daß immer einer des andern Beweise widerlegte, aber selbst keine, die jedem Angriffe Trotz biethen konnten, aufstellte; daß endlose Ge-

fechte

fechte und Streitigkeiten in einem ewigen für und dawider entstanden. Denn die streitenden Partheyen standen hier nicht auf dem festen Boden der sinnlichen Wahrnehmung, sondern in der unsichern und unhaltbaren Luftregion eines blossen Gedankenspieles ohne irgend einen reälen erfahrbaren Gegenstand. Sie konnten sich, da hier von lauter übersinnlichen Dingen die Rede war, sich durch keine sinnliche Erfahrung behaupten; man konnte sie aber auch durch keine widerlegen, und eben darum mochten sie ihr Spiel mit ihrem inhaltleeren Denken und Dichten um so freyer, aber freylich immer, ohne sichern Ausschlag und Erfolg, treiben. Die leichte Taube, sagt hierüber Kant In einem sehr schönen Gleichnisse, die in ihrem Fluge die Luft theilt und zugleich deren Widerstand fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr mit ihrem Fluge im luftleeren Raume, wo dieser Widerstand aufhörte, noch viel besser gelingen würde. Aber da würde all ihr Fliegen gänzlich ein Ende haben, weil eben die Luft, die ihr widersteht, auch das ist, was sie trägt und von der Stelle bringt. Auf eine ähnliche Weise verhält es sich mit denen, die sich im freyen Laufe ihrer Gedanken zu sehr gehemmt finden, wenn sie sich mit ihren Nachforschungen einzig auf sinnliche Gegenstände einschränken sollen. Sie wagen also einen Ausflug ins Uebersinnliche (Gott, Seele,

le, Weltall) wo sie freylich für ihr sehnliches Verlangen, noch viel mehr als das bloß Sinnliche kennen zu wollen, dem ersten Anscheine nach einen viel weitern und freyern, aber in der That einen ganz leeren Raum erhalten, wo nichts mehr ist, was sie in diesem ihrem Hochfluge heben und tragen, und worauf sie sich als einen reälen Gegenstand in ihren Urtheilen und Behauptungen stützen könnten. Denn nur das, was sich sinnlich wahrnehmen und erfahren läßt, und was ihnen anfangs ein viel zu enges und ihrem Einbildungs- und Gedankenfluge ein viel zu lästig beschränkendes Feld erscheint, ist doch auch immer das Einzige, was ihrem Denken einen reälen Inhalt und Gegenstand gewährt, worauf sie sich, als gleichsam eine Unterlage stützen, und so den Verstand, der durch das Spiel mit blos gedachten Dingen (Gott, Seele, Weltall) nie weiter kömmt, durch Kenntniß wirklicher Dinge allein weiter und von der Stelle bringen mögen.

15.

Es ist im vorhergehenden Absatze von den übersinnlicheu Dingen insgemeinn gezeigt worden, warum die Metaphysik keine gründliche Kenntniß davon zu Stande bringen könne. Es mag dies noch mehr einleuchten, wenn wir einiges von dem, was sie von der Seele und von Gott zu behaup-

haupten sucht, insbesondere, durchgehen. Und zwar erstens

## Von der Seele des Menschen.

Man sagt, daß dasjenige, was in uns sich manches vorstellt, denkt und will, und das man Seele nennt, ein einfaches und geistiges Wesen sey. Was ist nun aber, wenn man dieß auch zu beweisen im Stande wäre, dadurch dieß vorstellende, denkende Etwas? Ich wüßte hiemit noch gar nicht, was es sey, sondern nur, was es nicht sey — nichts Zusammengesetztes, Theilbares, Ausgedehntes, das man darum einfach — nichts sinnlich Erscheinendes, das man darum Geist nennt. So lange man aber von einem Dinge nur immer sagt, was es nicht sey, so kennt und weiß man noch gar nichts von dem, was es ist. Mein Menschenverst.

Doch will man auch dieß Lezter wissen, und sagt: die Seele ist frey, ist unsterblich. Aber wie steht es mit den metaphysischen Beweisen dieser Behauptung? Die Seele ist frey, heißt es, weil mir dieß mein eigen innigstes Bewußtseyn sagt, daß ich frey dieß oder jenes wollen, dieß oder jenes thun kann. Allein wie will man gewiß seyn, daß unser Wille sich frey und lediglich

lich selbst, und daß ihn nichts außer ihm lenke und bestimme? Man kann wohl sagen: „Ich bin mir nicht bewußt, daß ein fremder Einfluß mich bey meinem Wollen und Handeln leite.“ — Man kann aber nicht sagen: „Ich bin mir bewußt, daß mich kein fremder Einfluß hiebey leite und bestimme.“ Denn man kann nicht wahrnehmen und erfahren, was nicht ist, was keinen Einfluß hat, sondern nur, was ist, und einen hat. Wie oft geschieht es nicht, daß wir uns der geheimen Triebfedern, die bey unserm Wollen und Handeln mit im Spiele sind, nicht bewußt werden? Manche Theologen behaupten ja, daß überall bey unserm heilsamen Thun und Lassen eine übernatürliche Gnade mitwirke, ohne daß darum jemand wahrnehmen und daraus bestimmen könnte, wie vielen Antheil sie bey unserm Thun und Lassen habe.

Wenn es nun weiter heißt: die Seele ist unsterblich, lebt ewig fort; so holt man gewöhnlich den metaphysischen Beweis dafür daraus her, daß sie als ein einfaches Wesen durch irgend eine Auflösung, oder sonst, ohne gänzliche undenkbare Vernichtung, nicht könne zerstört werden. Aber dieß mag gelten, so viel und gut es gelten kann, so folgt daraus gleichwohl nur, daß

die

die Seele als ein einfaches Wesen (so wie man dieß auch von einfachen körperlichen Elementen sagen mag) immerhin bleiben, nicht aber, daß sie immerhin mit Bewustseyn leben müsse; daß die Lebensflamme in ihr nicht bis zum matten Schimmer erlöschen, oder gänzlich ausgehen, und sie nicht etwa in einen Zustand gerathen könne, der unserm Schlafe ähnlich ist, wo man lebt, ohne sich seines Lebens bewußt, und seiner mächtig zu seyn.

Es zeigt sich hieraus überall, daß wir uns zwar an der Seele ein Etwas denken, in dem unser Vorstellen, Denken und Wollen vorgeht, daß wir aber gar nicht wahrnehmen und einsehen mögen, was denn dieses Etwas sey. Wenn ich von der Stadt München sage, daß in ihr mancherley Geschäfte, mancherley Handel und Wandel verfällt, so weiß ich, daß ich dieß von einem reälen Gegenstande sage; denn ich kenne ja München durch sinnliche Anschauung. — Aber wenn ich von der Seele aussage, daß in ihr mancherley Vorstellungen, Urtheile und Schlüsse vorkommen, so weiß ich wahrlich nicht, was das sey, in dem sie vorgehen; denn ich kenne ja die Seele nicht so, wie die Stadt München, durch sinnliche Anschauung: ich denke mir an ihr bloß ein von allem Sinnlichen unterschiedenes Etwas, das aber,

da mir die Sinnlichkeit keine Materie, keinen Stoff zur Bezeichnung dieses Unterschiedes und zur Vorstellung dieses Etwas liefert, ein an allem bestimmten reälen Inhalte ganz leeres Etwas ist.

So viel von dem, was man von der Seele insbesondere zu behaupten und zu beweisen sucht laßt uns nun auch kürzlich erwägen, was

Von Gott.

Gott denkt man sich als das allervollkommenste allerreäleste Wesen. — Als den Schöpfer und die höchste unbedingte Ursache der Welt, als den Urheber und Erhalter der bestehenden Natureinrichtung und Ordnung der Welt. Man ließ sich von jeher in der Metaphysik nichts so angelegen seyn, als das wirkliche Daseyn eines solchen allervollkommnesten Wesens, eines solchen Urhebers der Welt und der Weltordnung zu beweisen.

Man gieng von dem Gedanken Gott und dem Begriffe eines allervollkommnesten, reälsten Wesens aus, und schloß daraus: „Ein solches Wesen muß wirklich seyn, weil ihm sonst, beym Mangel an Existenz etwas fehlte, und es eben darum nicht das allervollkommneste und reäleste Wesen wäre.“ — Man gieng von dem Daseyn der Welt aus, in welcher immer Eins, als Folge, vom Andern als Ursache (das Bedingte

von

von einer Bedingniß) abhängt, und schloß auf ein solches unbedingtes nothwendiges Wesen, das von keinem, und von dem alles Uebrige abhängt. — Man gieng von der in dieser Welt herrschenden Ordnung aus, und schloß auf einen höchst mächtig= weisen und gütigen Urheber dieser Ordnung.

Auf diese dreyfache Art, den Beweis für Gottes Daseyn zu führen, läßt sich nun dem Metaphysiker vielerley antworten. Kurz und verständlich möchte folgendes seyn.

Erstens. Du denkst dir an Gott ein allervollkommnestes, allerreälestes Wesen. Ich will dir nun einsweilen zugeben, daß du es nicht als ein solches, sondern als ein Mangelhaftes dächtest, wenn du es dir, ohne seine Existenz mitzudenken, vorstellen wolltest. Daraus folgt aber nur, wie du dir ein allerreälestes Wesen als existirend nothwendig denken mußt, nicht aber daß es darum nothwendig existiren und wirklich seyn muß. Dieß zeigt nur an, was in deinem Begriffe von Gott auf eine idäele Art enthalten, nicht aber, was außer deinem Begriffe auf eine räele Weise vorhanden ist. *)

Zwey=

*) Wer mehr über die Unzulänglichkeit dieses Beweises aus dem Begriffe eines allerreälesten Wesen lesen will, mag dieß in den kritischen Beyträgen zur Metaphysik finden.

Zweytens. Du kannst zwar, wenn du in der Reihe der Weltbegebenheiten die Wirkungen und Ursachen durchgehst, nicht ruhen, bis du zu einer obersten Ursache, die keiner weitern bedarf, kömmst. Aber wenn auch diese oberste Ursache nirgend in dem seyn mag, wie dir die Welt erscheint; kann sie sich nicht in dem finden, was sie an sich selbst ist? Du kannst nicht begreifen, wie die Welt, oder etwas darin nothwendig aus und für sich selbst seyn soll? Aber kannst du es leichter fassen, daß ein Wesen außer der Welt, ein Gott, nothwenig aus und für sich selbst ist? Und wenns nun auch ein solches nothwendiges Wesen, eine solche höchste unabhängige Ursache alles Abhängigen giebt, muß es darum ein allheiliges, allweises, allmächtiges und durchaus unendlich vollkommnes Wesen seyn? Und doch bedarfst du eines solchen Gottes.

Drittens. Du schließest aus der schon seit Jahrtausenden bestehenden Ordnung, die im Laufe der Welt herrscht, auf ein höchstverständiges Wesen, das sie gemacht, und absichtlich alles so ineinander gereiht hat? Aber muß dann jede wohlbestellte Ordnung nothwendig aus absichtlich vernünftiger Anordnung und Weisheit, kann sie nicht auch aus Instinkt und Naturnothwendigkeit, wie bey Thieren, im Baue der Binnen, im

Wachs=

Wachsthume der Pflanzen ꝛc., herrühren? Und wenn auch diese Welt ein Gebäude seyn soll, das, wie jedes Haus, vernünftige Anordnung fodert, so läßt sich daraus nur auf einen Baumeister, der es so zusammenfügte, nicht aber auf einen Schöpfer schließen, der auch die Materie dazu schuf. Endlich ist all die schöne Weltordnung, die unser endlicher Verstand darin wahrnehmen kann, eben darum nicht von einer unendlichen Vollkommenheit, und deutet uns zwar immer auf eine hohe, aber doch für uns, die wir nur das Endliche einsehen mögen, bey weitem nicht auf eine unermeßliche Weisheit, Macht und Güte hin. Ja es zeigt sich in der Welt bey all der Ordnung auch so viel scheinbare Unordnung, bey all dem Guten auch so viel Uebel, daß die Menschen dieß mit einem höchstgütigen Wesen gar nicht zusammenzureimen wußten, und eben deßwegen so oft gute und feindselige Götter, ein gutes und böses Urwesen, einen Gott und einen Satan aufstellten. Wenn wir nun gleichwohl aus der Mannigfaltigkeit, Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf einen Gott, als ein unendlich vollkommnes Wesen schließen, so thun wir dieß nicht, weil unsre spekulative Einsicht uns hiezu berechtigt, sondern weil uns ein praktisches Bedürfniß dazu gleichsam nöthigt. Wir bedürfen eines Gottes, der allheilig, allmächtig,

allwissend ist, um unser Innerstes zu kennen, um gehörig richten, belohnen und bestrafen, und moralisch regieren zu können. Aus dem moralischen Bedürfniß, und aus dem, was seyn und geschehen soll (wie wir nachher bey der zweyten und dritten Hauptfrage sehen werden) geht der Glaube an einem Gott hervor; und wenn er nun einmal da ist, dann ists gut, ihn an dem Anschauen der Welt und Werke Gottes sinnlich zu beleben; und wenn er einmal fest steht, so dient er, dieser moralische Glaube, uns durch keine physische Uebel und scheinbare Unordnung im Zutrauen auf ein höchheilig-weises und gerechtes Wesen irre machen zu lassen.

16.

Es läßt sich alles, was bisher über die erste Hauptfrage in mehreren Worten gesagt worden, in wenige zur leichtern Uebersicht zusammen fassen. Die Frage war:

„Was kann ich — von dem, was da überall
„sey, oder geschehe — wissen? (1—4)

Die Antwort, die Kant hierauf giebt, steckt uns das Feld ab, inner dem wir uns mit unserm Verstande anbauen mögen, und außer dem ganz keine Aernte zu hoffen, und Zeit und Mühe vergeblich

geblich angewandt ist. In dieser Antwort sagt uns Kant auf eine bestimmte Weise, wo wir ferner, weil sich da Kenntniß einsammeln läßt, mit Anstrengung forschen, und wo wir das Nachforschen, Grübeln und Vernünfteln, weil es vergeblich und ohne Erfolg ist, aufgeben sollen. „Ihr könnt — sagt er — nur von sinnlichen „Dingen etwas wissen; es giebt eine wissen„schaftliche Naturlehre oder Physik — „Aber nichts von übersinnlichen (von „Gott, Seele, Weltall), es giebt keine wissen„schaftliche Seelen-Welt-Gotteslehre (keine wissen„schaftliche Psychologie, Kosmologie, Theologie), „es giebt keine Metaphysik. (II. 14. 15.)

Dann bestimmt er noch näher, was wir denn eigentlich von sinnlichen Dingen wissen mögen. — „Nicht zwar das, was sie an sich „sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen; aber „doch auch wieder allgemeine Gesetze, unter de„nen diese sinnlichen Naturerscheinungen stehen. „Denn unser Gemüth giebt schon beym sinnli„chen Wahrnehmen und Anschauen zur Vorstel„lung derselben etwas aus sich hinzu, weswe„gen uns die Gegenstände sich nicht darstellen, „wie sie nach ihrer innern Natur sind, sondern „wie sie das Gemüth nach seiner Natur auf„nimmt. — Wiederum giebt das Gemüth so-

„wohl beym Anschauen Raum und Zeit, als
„beym Denken sinnlicher Dinge gewisse Begriffe
„allgemein und nothwendig hinzu, und
„darum kann man Sätze und Gesetze von stren-
„ger Allgemeinheit und Nothwendig-
„keit über Raum und Zeit in der Mathe-
„matik, über sinnliche Gegenstände in der
„Physik aussagen — Sätze und Gesetze mit
„dem Gepräge strenger Allgemeinheit und Noth-
„wendigkeit, die sich eben darum nicht auf die
„Erfahrung und die sinnlich-wahrnehmbare Na-
„tur der angeschauten und gedachten Dinge,
„sondern auf uns und unsre eigne Natureinrich-
„tung des anschauend und denkenden Gemüthes
„gründen. (5 — 8)"

Kant will also für die Mathematik ei-
ne neue Möglichkeit, für die Naturlehre oder
Physik in Betreff der allgemeinen Naturgesetze,
die sie aufstellt, eine neue Grundlage und Halt-
barkeit zeigen — spricht uns aber dagegen die
Möglichkeit, übersinnliche Dinge, und was
die sinnlichen an sich selbst seyen, zu er-
kennen gänzlich ab. — Dieß ist der kurze Inhalt
seiner Kritik der reinen Vernunft, eines
großen Werks voll schwerer und tiefer Untersuchun-
gen, von dem wir aber hier doch in wenigen
Bogen, so ferne es unsrer Absicht gemäß war,

eini-

einigen Begriff zu geben, und eine, so viel als möglich, faßliche Ansicht zu gewähren suchten.

Diesem nach kann man von Kant'en sagen, daß er giebt und nimmt, daß er baut und zerstört. Er legt den wissenschaftlichen Gebäuden von Mathematik und Physik eine neue Grundlage unter, reißt aber dagegen ein anderes Gebäude (die bisherige Methaphysik), das man zur vorgeblichen Kenntniß übersinnlicher Dinge und der sinnlichen an sich aufführte, gänzlich ein.

17.

Es stand zum Voraus zu erwarten, daß Kant's Brhauptungen, so wie sie bisher theils etwas ausführlicher dargelegt, theils eben (16) ins Kurze zusammengefaßt worden, sich mancherley, günstige und ungünstige Urtheile zuziehen mußte. Sie biethen mehrere Seiten, und mehrley Gesichtspunkte dar, aus dem man sie betrachten kann, und je nachdem man einen davon wählt, auch verschieden beurtheilen muß. Wir wollen zum Beschlusse dieses Heftes diese Beurtheilungen so vollständig, als es uns jetzt möglich ist, sammeln, und zuerst diejenigen die wider, dann jene aufführen, die für ihn lauten.

Zum Voraus aber rechnen wir zu keinem dieser beyden, wenn man ohne Sachkenntniß, oft aus bloßer Eitelkeit oder aus ganz grundloser Vorliebe zu dem, was alt oder neu ist, über die Kantische Philosophie abspricht; sie höchst hinan- oder aufs Tiefste hinabsetzt; sie für ein Meisterstück des erfinderischen Genies, oder sie für einen bloßen neuen Lappen auf ein altes Kleid ausgiebt; ihr als einem felsenfesten Gebäude ewige Dauer, oder als einem zerbrechlichen Spinngewebe baldige Zerstörung weissagt. Wozu die Gemeinsprüche: „Seht da einmal wahre neue Phi„losophie, das muß halten in Ewigkeit hin — „oder — seht da einmal wieder uralte Meynun„gen in ein scheinbarneues System zusammen ge„fügt, ein Luftgebäude, das nur einen Wind„stoß erwartet, und dann wieder, wie so manch „anderes, das Philosophen aufführten, einstürzt. „Es giebt nichts neues unter der Sonne; es „währt nichts lange auf Erde; es ist der Re„form- oder Revolutionsgeist unserer Zeiten, der „sich so mancher Köpfe im Staat und in der „Schule bemächtigt, der mächtig auf- aber auch „bald wieder vorüber braust.“ — Diese und „ähnliche Urtheile wollen oft nur so viel sagen: „Ich will die Miene haben, mehr Neues und „Gründliches, als andere zu wissen, darum er„kläre ich diese Philosophie als Partheygänger

„für

„ für die Neuest- und Gründlichste. — Ich will „ nicht unwissend in dem erscheinen, was wahrhaft neu und wichtig ist, will nicht, wie ein Ignorant da stehen, darum sage ich von dem, was ich nicht kenne: Es ist nichts dahinter! — Ich will weise erscheinen, ohne Philosophie, darum erkläre ich die Philosophie für eine eitle Närrin, und die Philosophen für unnütze Grübler."

Diese und ähnliche Gemeinsprüche haben ein zu eitles, oder zu erbärmliches Ansehen, als daß man sich damit abgeben sollte. Laßt uns dagegen über die Kantischen Behauptungen, die wir bisher vertrugen, diejenigen hören, deren Kopf nicht ganz leer an Kenntniß, und deren Meynungen nicht ganz leer an Gründen sind:

Da heißt es dann gegen Kant:

„Ihr rühmt Kant'en zum Verdienste nach, daß er uns von der dunkeln, trocknen und unfruchtbaren Metaphysik erlöste; aber stellt er dafür nicht eine eben so dunkle, trockne und etwa für die Welt eben so unbrauchbare Speculation auf? Wie parador und anstößig gegen den gemeinen Menschenverstand klingt es, wenn man behauptet, in uns liegen Zeit und Raum, in uns liegen die Gesetze der physischen Natur; Welt und Erfahrung soll sich nach der Natureinrichtung unsers Gemühes,

muthes, so zu sagen, nach unserm Kopfe, und nicht unser Kopf nach Welt und Erfahrung richten! Wenn so die Kantische Philosophie als paradox und anstößig dem gesunden Menschenverstande erscheint in dem, was sie uns als eine neue Grundlage für Mathematik und Physik giebt; so wird sie den guten frommen Seelen auch anstößig dadurch auffallen, daß sie ihnen die Metaphysik, und so die wissenschaftliche Kenntniß des Uebersinnlichen, besonders von Gott und unsrer Seele nimmt. — Wozu endlich dieß Forschen und Grübeln, wie Mathematik und Physik als Wissenschaft möglich sey, nachdem schon Jahrhunderte vorüber sind, seitdem jene und zum Theile auch diese als Wissenschaft wirklich ist. Wozu das überfeine Speculiren, um zu beweisen, daß aus allem metaphysischen überfeinen Speculiren nichts heraus komme, daß Metaphysik als Wissenschaft unmöglich sey, nachdem sie wirklich ohnehin schon seit langem nicht mehr in der Achtung als solche stand, oder doch von der Welt nur als eine Sache für die Schule, und auch da nur als ein Gegenstand unnützer, und am Ende meist unverständlich-ewiger Wortgezänke angesehen ward? — Kant bringt es mit all seiner Anstren-

strengung und all seinem Tiefsinne wohl doch nie dahin, alle Dunkelheiten und Zweifel zu heben, und er und jede Philosophie muß zuletzt doch irgendwo vom gemeinen Menschensinne ausgehen, und sich in die Arme des gesunden Menschenverstandes werfen, der sich über so manche zuversichtliche Behauptungen, über so manches, was ihm als unbestreitbare Wahrheit gilt, sich doch keine deutliche Rechenschaft zu geben weiß."

Wenn der eine Theil so gegen Kant urtheilt, so spricht auch der Andere wieder für ihn:

„Man übertreibe nichts, die philosophische Welt hat sich, wie ganz richtig der so liebens- und achtungswürdige Philosoph Garve sagt, in Absicht des Kantischen Systems in Partheyen getheilt, wovon die Eine aus enthusiastischen Verehrern, und die andere aus erklärten, sogar erbitterten Gegnern desselben besteht. Aber gleich weit von enthusiastischer Anhänglichkeit, wie von leidenschaftlicher Erbitterung entfernt, laßt uns sehen, wie sich Kants Kritik der reinen Vernunft, oder was eines ist, die angeführte Beantwortung der Frage. — „Was kann ich wissen." — Dem ruhig und ungetrübten Blicke darbiethet:

„So viel ist offenbar: Kants Antwort auf diese erste Hauptfrage hat von einer Seite

etwas,

etwas, das sehr populär und faßlich, mit dem gesunden Verstande einstimmig und auch sehr gemeinnützig seyn dürfte. Sie heißt nach dem, was hierüber (16) gesagt worden, im Grunde und im Allgemeinen so: „In Rücksicht desjenigen, was ist, und geschieht, oder überall seyn oder geschehen mag, haltet euch mit eurer Nachforschung bescheiden an das, was sich sinnlich wahrnehmen und erfahren läßt; versteigt euch nicht auf eine eitle, unnütze und vergebliche Weise in die Luftregion des Uebersinnlichen, wo man viel denken, dichten und Kopfbrechen, aber eigentlich nichts wissen und erkennen mag. Bleibt dafür am Boden der Erfahrung, wo man allein eine sichre und feste Stelle einnehmen, und seinen Verstand durch Untersuchung weiter und von der Stelle bringen kann; bleibt bey der Naturkunde, Naturlehre oder Physik, und der hierauf angewandten Matemathik; hier giebts tausend und tausend gemeinnützige Dinge zu lernen, und immer noch mehr ins Unendliche hin zu erforschen. Die sinnlich sichtbare Natur ist ein überaus weites, aber zugleich überall höchst fruchtbares Feld, wo sich sichre wohlthätige und allgemein brauchbare Kenntniß ins Unendliche fort einsammeln läßt. Verlaßt dieses fruchtbare Feld nicht, um in den öden Sandwüsten der bisherigen

Meta=

Metaphysik mühsam und vergeblich nach bloß eingebildeten Schätzen zu graben, und darüber die Erhebung der wahren, die uns sinnliche Natur und die Erfahrung darbiethet, zu versäumen."

„Ist zufolge dem, was bisher in diesem Hefte abgehandelt worden, nicht dieß im Allgemeinen Kants Antwort auf die Frage: was kann ich wissen? — und lautet sie so nicht faßlich, nützlich lehrreich, und mit dem gesunden Menschenverstande einstimmig? — Aber freylich wenn Kant nun insbesondere bestimmt, was sich von sinnlichen Gegenständen wissen lasse; wie hier Zeit und Raum, in denen alles Sinnliche erscheint, wie die allgemeinen Naturgesetze, nach denen sich alles Sinnliche richtet, in uns liegen, ihren Grund nicht in der Erfahrung, sondern in unserm Gemüthe haben, und eben dadurch Physik und Mathematik als Wissenschaften möglich machen und begründen sollen — so fängt hier die dunkle, schwere und etwa auch ins Paradoxe fallende Kantische Speculation an. Aber erstlich ist sie auch nicht fürs Publikum, sondern für die Schule, und auch hier nicht für Anfänger, sondern eigentlich für Lehrer geschrieben, die sie dann mit gehöriger Strenge prüfen,

und mit Einsicht und Klugheit ausmitteln mögen, wie viel sich hievon ihren Lehrlingen oder dem Publikum auf eine nützlich und faßliche Weise mittheilen lasse. Weiter ist es doch ganz gewiß für die Schule wichtig, nach so manchen vergeblichen Versuchen, wo man nach Art eines blinden Herumtappens vorschritt, zurück gieng, einen neuen Weg einschlug und nie zum Ziele kam — einmal von einer neuen, festern und solchen Grundlage für Mathematik und Physik zu hören, die alle Angriffe der kühnsten Zweifler (Sceptiker) hindanhalten soll. Es ist wichtig und wohlthätig für die Schule, selbst durch Speculation belehrt zu werden, in wie ferne unser gewöhnlich metaphysisches Speculiren unnütz und vergeblich sey; wichtig und wohlthätig mag es werden, einmal zu erkennen, daß man von übersinnlichen Dingen lediglich nichts wissen, und weder das Ja, noch das Nein behaupten könne. Denn so sind ja auch alle Einwendungen gegen Gottes Daseyn, gegen Freyheit und Unsterblichkeit der Seele unstatthaft, da sie sich auf jene übersinnliche Gegenstände beziehen, von denen man durchaus nichts eigentlich wissen, und folglich auch so wenig dafür, als dawider ausrichten mag: Die bisherig metaphysischen

Ge-

Gezänke über Atheismus, Materialismus, Fatalismus haben für immer ein Ende: Zeit und Köpfe, die durch metaphysische Grübeleyen über das, was über unsre Sinne hinaus liegt, bisher etwa verdorben worden, können zu etwas Nützlichern verwandt und angestrengt werden: Dieß muß selbst dem Publikum zum Vortheile gereichen, indem es hört, daß die Gelehrten nicht weiter zum Aergerniß der Unwissenden und Schwachen über Gott, Freyheit und Unsterblichkeit streiten; indem es weiß, daß die Söhne, die es zur Schule schickt, nicht ferner durch leere Hirngespinste des Uebersinnlichen hingehalten, sondern mit dem, wo sich sicher und nützlich etwas lernen und erkennen läßt, beschäftigt werden."

„Es mag manches, und besonders, wenn Kant Zeit und Raum und die allgemeinsten Naturgesetze nicht aus den Objekten und der Erfahrung, sondern aus uns, dem Subjekte, herstammen läßt, ins Paradoxe zu fallen scheinen. Aber darum allein ist es noch nicht verwerflich, und es ist wohl nicht mehr auffallend und gegen den gemeinen Verstand, als es war, und zum Theile dem großen Haufen noch ist, wenn

man sagt: „Nicht die Sonne und das Sternenheer dreht sich alle 24 Stunden um dich, sondern du und die Erde drehen sich. Warum sie dir sich so zu bewegen scheinen, das kömmt nicht von ihnen, dem Angeschauten, sondern von dir, dem Anschauenden her?" Auf eine ähnlich Weise sagt nun Kant: „Warum die Gegenstände in Raum und Zeit erscheinen, und sich von ihnen allgemeine Sätze und Gesetze aussagen lassen, das kömmt nicht von ihnen, die so angeschaut und gedacht werden, sondern von dir und deiner Gemüthsbeschaffenheit, kraft der du sie nothwendig so schauest und denkest. Man konnte mit keiner Erklärung bey den Sternebewegungen zurecht kommen, so lange man sie in den scheinbarbewegten Gegenständen selbst aufsuchte; und man wird streng allgemeine Sätze und Gesetze über sinnliche Dinge etwa so lange unbegreiflich finden, so lange man sie in diesen Dingen selbst und der Erfahrung finden will, die nie strenge Allgemeinheit giebt; nie, was nach allgemeinen Gesetzen seyn muß, sondern nur immer, was ist, aussagt. Endlich ließ Copernicus die Sterne, und Kant die sinnlichen Gegenstände in Ruhe; jener suchte den Grund der anscheinenden Himmelsbewegungen

gen

gen im Menschen auf Erde, und dieser den Grund der Sätze von strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit in seinem Gemüthe; beyde nicht mehr in den Objekten außer uns, sondern in uns. Durch jenen gieng ein neues Licht in der Sternkunde auf, und durch diesen möchte auch neues Licht und neue Begreiflichkeit in die Naturlehre, oder in die Wissenschaft allgemeiner Naturgesetze kommen. Indessen schien die Copernicanische Behauptung damals nicht minder auffallend, oder parador, als jetzt die Kantische; aber etwa beyde nur darum, weil man einmal mehr geneigt ist, um sich herum, als in sich hinein zu schauen; mehr geneigt und gewöhnt, den Grund von dem, was außer uns vorgeht, auch ganz außer uns zu suchen, ob er gleich, wie bey der anscheinenden Sternebewegung, in uns selbst liegen mag. Doch man prüfe und spreche nicht voreilig ab. Dieß soll aber auch nur für die Schule gesagt seyn, da, wie (9) schon bemerkt worden, diese tief dringende Erforschung nie eine Sache für die Welt ist, und wenig Interesse fürs große Publikum hat.

---

„Endlich erhellt es, wie mich dünkt, aus dem Vorhergehenden (12 u. 13) hinlänglich,

daß

daß keine fromme und religiöse Seele es bedenklich finden, und sich darüber abängstigen darf, wenn uns Kant die wissenschaftliche Kenntniß des Uebersinnlichen, besonders von Gott und Seele abspricht. Wenn der Gottesverehrer aus der bisherigen Metaphysik (dieser vorgeblichen Wissenschaft des Uebersinnlichen) einen Stab entlehnte, um sich mit seiner Religion darauf zu stützen, und sein Gegner wieder einen, um auf sie loszuschlagen, so ruft Kant beyden zu: „Dieß ist ein gebrechlicher Stab; er ist weder eine hinlängliche Stütze dafür, noch eine Waffe dawider; laßt euch wohlthätig belehren, daß ihr eure Religion nicht auf eine so morsche Stütze bauen, sie aber auch nicht mit so unmächtigen Waffen bestreiten sollt. Vielmehr wendet euch beyde von eurem metaphysischen Speculieren und Streiten, das weder für Gelehrte noch ungelehrte etwas taugt, zum moralisch-praktischen Handeln! Hier wird euch Gott, Freyheit und Unsterblichkeit der Seele von selbst begegnen und einleuchten."

Hiermit glaube ich nun die erste Hauptfrage: „Was kann ich wissen?“ in derjenigen Absicht, die ich schon mehrmals in dieser Schrift angab, ausführlich genug abgehandelt zu haben. Die Ansicht, die ich dadurch von Kants Kritik der reinen Vernunft zu gewähren suchte, dürfte vielleicht nicht nur für Geschäftsmänner in der Welt, sondern selbst für angehende philosophische Lehrlinge in der Schule zureichend seyn. Denn ich muß aufrichtig bekennen, daß mir diejenige Art, nach der man meistens bisher verfuhr, für junge Schüler der Philosophie nicht die zuträglichste scheint. Warum sie gerade mit demjenigen Theile, der in Kants Philosophie der allerdunkelst- und schwierigste ist, mit den Sinnlichkeits- und Denkformen, mit den reinen Anschauungen von Zeit und Raum, mit den reinen Begriffen und Grundsätzen des Verstandes, mit den alles Sinnliche überfliegenden Ideen der Vernunft — warum sie gerade mit diesem Theile, wo des Trocknen und Speculativen so viel, des Brauchbaren und Wichtigen für die Welt so wenig ist, wo noch selbst die ersten Denker sich in Partheyen trennen, so lange in der Schule hinzuhalten, daß darüber dem mehr Praktisch- und Gemeinnützigen die Zeit geraubt wird, und doch vielleicht, da hier des feinen und immer feinern Speculirens kein Ende

ist,

ist, zuletzt keine vollständige, alle mögliche Zweifel hebende Beruhigung zu Stande kömmt? wäre es denn nicht genug, hier anfangs nur eine solche historische Uebersicht zu gewähren, daß nun derjenige ohnehin immer kleinere Theil der Lehrlinge, der Fähigkeit und Beruf zu einer weitern Nachforschung und Speculation hat, sich den Weg hiedurch angebahnt finde, der Uebrige aber weit größere Theil zu andern mehr gemeinfaßlichen, und für die Welt gemeinnützigern Kenntnissen unaufgehalten vorschreiten möge?

Eine solche historische Uebersicht suchten wir hier zu liefern, und wir wollen's daran genug seyn lassen — wollen uns von der trocknen speculativen Frage dieses Heftes — „was kann ich wissen?“ — im Nachfolgenden zu den allgemein interessanten und praktischen Fragen wenden: „was soll ich seyn und thun? was darf ich hoffen?“

---

Alle Briefe und einzusendende Gelder an den Verfasser beliebe man bey Hrn. Kaut, Kottonpapierfabrikanten in München, ablegen, und auch dort die Bestellungen auf diese Schrift machen zu lassen.

ist, zuletzt keine vollständige, alle mögliche Zweifel hebende Beruhigung zu Stande kömmt? wäre es denn nicht genug, hier anfangs nur eine solche historische Uebersicht zu gewähren, daß nun derjenige ohnehin immer kleinere Theil der Lehrlinge, der Fähigkeit und Beruf zu einer weitern Nachforschung und Speculation hat, sich den Weg hiedurch angebahnt finde, der Uebrige aber weit größere Theil zu andern mehr gemeinfaßlichen, und für die Welt gemeinnützigern Kenntnissen unaufgehalten vorschreiten möge?

Eine solche historische Uebersicht suchten wir hier zu liefern, und wir wollen's daran genug seyn lassen — wollen uns von der trocknen speculativen Frage dieses Heftes — „was kann ich wissen?" — im Nachfolgenden zu den allgemein interessanten und praktischen Fragen wenden: „was soll ich seyn und thun? was darf ich hoffen?"

---

Alle Briefe und einzusendende Gelder an den Verfasser beliebe man bey Hrn. Kaut, Kottonpapierfabrikanten in München, ablegen, und auch dort die Bestellungen auf diese Schrift machen zu lassen.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mutschelle, Sebastian,

Versuch einer solchen faßlichen Darstellung der Kantischen Philosophie, daß hieraus das Brauchbare und Wichtige derselben für die Welt einleuchten mö ge
Bd.: 1

München 1802

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/97.1596(1/5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11072738-2
VD18 90750926-001